

lindern – nicht ernstgenommen hat. Dieser Plan scheint nicht das dringlichste Anliegen des Vatikans zu sein. Das Stillschweigen, mit dem das Papsttum und seine Amtsträger sich mitschuldig machen, wenn die Menschenrechte von Frauen, Kindern und Immigranten nach wie vor mit Füßen getreten werden, wenn ganze Völker der bewaffneten Gewalt zum Opfer fallen und wenn die politischen und wirtschaftlichen Mächte uns ein Gesellschaftsmodell der Ungleichheit aufzwingen, dieses Stillschweigen ist der beste Beweis dafür, dass die Spitze der kirchlichen Hierarchie eine Kirche will, die sich gut in das herrschende System unserer Welt einpasst. Eine Kirche, die über Macht und ein solides Wirtschaftsfundament verfügt. All das wird sorgfältig übermalt und theatralisch in Szene gesetzt durch das naiv-faszinierende Bild der himmlischen Tugenden, die man uns bei jeder Heiligsprechung als preiswürdiges Beispiel vor Augen hält. Es liegt auf der Hand, dass die Heiligen, die kanonisiert werden, (durch ihre Mentalität und Lebensweise) ebenjenes Modell von Kirche verkörpern, das man um jeden Preis aufrechterhalten will.

<sup>1</sup> *Decretalium*, lib. III, tit. 45, c. 1. Friedberg II, 650.

<sup>2</sup> Hans Küng, *Das Christentum. Wesen und Geschichte*, München 1994, 446f.

<sup>3</sup> William G. Naphy (Hg.), *Documents on the Continental Reformation*, Basingstoke 1996, 11f.

<sup>4</sup> Katherine und Charles H. George, *Roman Catholic Sainthood and Social Status*, in: R. Bendix - S. M. Lipset (Hg.), *Class Status and Power. Social Stratification in Comparative Perspective*, New York 1966, 394-402.

Aus dem Spanischen übersetzt von Gabriele Stein

## Mystik und Heiligkeit: Begabung und Praxis der Liebe

Maria Clara Lucchetti Bingemer

„Wo sind die Heiligen, um die gesellschaftliche Ordnung zu verändern, nicht nur, um die Sklaven seelsorgerlich zu betreuen, sondern um mit der Sklaverei Schluss zu machen?“ *Dorothy Day*

„Die Welt braucht Heilige, die ein Genius auszeichnet, so wie eine von der Pest heimgesuchte Stadt Mediziner und Doktoren braucht. Wo es ein Bedürfnis gibt, da gibt es auch eine Verpflichtung.“ *Simone Weil*

Wir gehen davon aus, dass die Heiligkeit, wie sie die christliche Theologie versteht, ohne direkte und unabdingbare Verbindung zur Moralität auskommt –

insbesondere zu einer Moralität innerhalb der kasuistischen Parameter, denen entsprechend sie konzipiert wurde. Mit dieser These geht die Überzeugung einher, dass die Heiligkeit nicht unbedingt innerhalb einer religiösen Institution in Erscheinung tritt. Sie stellt eine vollkommene Veränderung der Person dar, die sich unter verschiedenen Umständen vollziehen kann.

Der Heilige ist jemand, der die Begabung besitzt, die Wirklichkeit mit schöpferischer Aufmerksamkeit zu betrachten und in seiner Gotteserfahrung eine originelle Antwort auf die Fragen und Anforderungen findet, die sich aus der aktuellen historischen und gesellschaftlichen Situation ergeben. Heiligkeit ist also ein lebendiger Prozess, der nicht nur eine religiöse Erfahrung beinhaltet, sondern diese mit der Ethik und der Praxis verbindet.

In diesem Beitrag werden wir die Heiligkeit in ihrem Wurzelgrund - der Freiheit und der Lebensfülle - näher betrachten. In dieser Weise zeigte sie sich im Leben mancher Männer und Frauen, früher ebenso wie heute.<sup>1</sup> Am Ende unserer Überlegungen hoffen wir zeigen zu können, dass die so verstandene Heiligkeit in einer vollständigen Umwandlung der Person besteht. Es handelt sich um eine vollkommene Umwandlung, eine Transsubstantiation, die dem Individuum eine neue Identität verleiht und es dazu befähigt, etwas völlig Neues in der Geschichte ins Werk zu setzen.

## Zur Klärung einiger Begriffe

Wenn innerhalb der Geschichte des Abendlandes von den großen Grundhaltungen der Menschheit die Rede war, dann geschah dies traditionellerweise in Form einer Dreiheit von Idealtypen: des Weisen, des Helden und des Heiligen.<sup>2</sup>

Der Weise ist derjenige, der zum Gleichgewicht gefunden hat und die Theorie mit der Praxis und der Reflexion verbindet. Er pflegt vor allem die Tugenden der Ordnung, des rechten Maßes, der Harmonie und der heiteren Gelassenheit. Der Held stellt sich in den Dienst einer Sache, die größer ist als er selbst und die bewirkt, dass er permanent selbst über sich hinauswächst. Er zeichnet sich durch seelische Stärke, aber auch durch Großherzigkeit und Edelmütigkeit in der Wahl seines Standpunktes aus. Der Heilige ist einer, der von einem unendlichen Verlangen nach Transzendenz durchdrungen ist, die für ihn einen Namen hat: Gott. Er oder sie lässt sich vom stets stärkeren Durst leiten, den jene Sehnsucht erweckt, weniger vom Bestreben nach moralischer Vollkommenheit, sondern vielmehr von der Liebe Gottes, der er oder sie mit ganzer Hingabe und Selbstvergessenheit entsprechen will.

Natürlich sind diese Unterscheidungen didaktischer und pädagogischer Natur. Doch ohne Zweifel sind sie hilfreich für ein klares Verständnis. Doch das tatsächliche Leben einer Person kann in unterschiedlichem Grad eine Mischung dieser drei Kategorien sowie eine Mischung der diesen Kategorien entsprechenden Eigenschaften aufweisen. Und desgleichen ist festzuhalten, dass nur die letzte Kategorie dieser Dreiheit spezifisch religiöser Natur ist. Der Heilige wurde

im Laufe der Zeit als der- oder diejenige definiert, die im eigenen Leben und Verhalten das Ideal einer Religion verwirklicht.

Die etymologische Wurzel des Wortes „heilig“ oder „Heiligkeit“ ist komplexer Natur. Im klassischen Latein bezieht sich *sanctus* (heilig) auf *sanctio, sancire* (Sanktion, sanktionieren) und ist verwandt mit *sacer, sacrare* (sakral, weihen). Heilig ist also derjenige, der der Wirklichkeit, in die er gestellt ist, nicht „angehört“, sehr wohl aber dem Anderen, dem er gehorcht. Er ist ein „Sanktionierter“, vom Profanen abgesonderter, den Göttern Vorbehalter. Er verweist auf das, was unverletzlich ist und sich nicht in die Reihe der anderen Dinge einordnet oder einfach in Vertrautheit behandelt werden könnte.<sup>4</sup>

Wenn also ein Phänomen, ein Mensch oder ein Gott für heilig erklärt werden, dann handelt es sich eher um eine Frage der Trennung, der absoluten Differenz, der Nichtgleichsetzung mit anderen Dingen, des rituellen Verbots als um eine diesen innewohnende Güte, die Verehrung oder Lobpreis hervorruft. Die jüdische und auch die christliche Bibel übernehmen diesen Begriff von Heiligkeit, der synonym für Andersheit und Unterschiedenheit steht, Reinheit, Gerechtigkeit und Vollkommenheit beinhaltet und zugleich verführt wie überrascht. Das griechisch-lateinische Heidentum hingegen nähert sich diesem Verständnis viel langsamer an.<sup>5</sup>

Menschen, die zu Heiligen erklärt werden, verkörpern, ob sie nun im kirchenrechtlichen Sinne kanonisiert werden oder nicht, ein Idealbild des Menschseins. Dieser zeichnet sich durch ein tiefes inneres Leben, durch eine Freiheit, die sich bewährt, sowie dadurch aus, dass man „zugunsten der anderen“ handelt. Auf diese Weise machen sie in ihrer eigenen Person die Frucht der Werke Gottes sichtbar. Ihre Freiheit macht unabhängig von den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnissen. Und sie ist nicht nur auf spiritueller Ebene, sondern auch auf gesellschaftlicher Ebene befreiend: sei es aufgrund der Taten oder der getroffenen Grundentscheidungen, oder sei es gegebenenfalls aufgrund der Brüche, die sich daraus ergeben oder die sie vorwegnehmen.<sup>6</sup>

Heiligkeit ist Berufung und persönliche Bestimmung. Sie ergibt sich nicht so sehr aus der Durchführung eines asketisch-moralischen Programms, als vielmehr aus einer absoluten und liebenden Antwort auf den Anruf und den Willen Gottes. Deshalb ist sie ziemlich unabhängig von gesellschaftlichem Status oder einem „gesunden“ Seelenleben. Sie ist Menschen nicht verschlossen oder außerhalb deren Reichweite, die unter irgendeiner natürlichen Beeinträchtigung leiden.<sup>7</sup> Das Verlangen und das Bemühen, Gott zu antworten, nimmt den Menschen davon in Beschlag, eine spirituelle und moralische Radikalität anzustreben. Und der Anruf Gottes ist unvorhersehbar und nicht auf die allgemeinen Lebensbedingungen zurückzuführen. Das bezeugen die konkreten Beispiele von Heiligen.<sup>8</sup> Deshalb sind die Grenzen zwischen Heiligkeit und Verrücktheit zuweilen nicht so deutlich sichtbar und wahrnehmbar.<sup>9</sup>

Dies bedeutet nicht, dass dieser Ruf nicht seinen Widerhall in einem bestimmten, sehr konkreten historischen, gesellschaftlichen und kulturellen Kontext fände. Die Antwort der Heiligkeit steht in den meisten Fällen in Einklang mit den

Erfordernissen der Zeit und des Lebensraumes der Heiligen. Und da es sich um ein Phänomen handelt, das konkrete Menschen betrifft, ist es aus dieser Perspektive auch Gegenstand historischer, psychologischer und soziologischer – und natürlich auch theologischer! – Forschung.

Der Heilige ist eine „ex-zentrische“ Person, da es immer der Andere ist, der ihn leitet. Gleichzeitig handelt es sich um einen Menschen, der sich seiner eigenen Hinfälligkeit sehr wohl bewusst ist. Sein Heroismus besteht darin, dass er darin einwilligt, von diesem Anderen geführt zu werden, und zwar dergestalt, dass sich die göttliche Macht vor allem da zeigt, wo sich die Menschheit offensichtlich als schwächer und ohnmächtiger erweist.<sup>10</sup>

Wenn sich jede menschliche Handlung dadurch auszeichnet, dass sie sich in Freiheit und Verantwortlichkeit, in Erkennen und Bewusstheit vollzieht, dann scheint der Heilige das begriffliche Gerüst dieser Definition zu sprengen. Sein Erkennen ist durch die liebevolle Hingabe an den Anderen, der ihn kennt und liebt, mit umgekehrten Vorzeichen versehen. Indem er sich als erkannt und geliebt erfährt, gibt er sich vollkommen diesem Anderen hin, von dessen Händen er sich tragen lässt. Und damit ereignet sich eine neue Form der Erkenntnis, der Wissenschaft. Der Heilige erkennt „unwissend“, „in Liebe“. In Wahrheit „erlernt“ er jeden Schritt, der zu tun ist, in dem Maße, in dem er sich in das Abenteuer der Liebe stürzt, die ihn „belehrt“. Die Früchte seines Handelns wachsen so auf geheimnisvolle und unvorhersehbare Weise. Und sie tragen die Gewissheit in sich, nichts zu wissen, keinen Einfluss auf das eigene Tun und Verhalten zu haben. Das Einzige, was der Heilige „weiß“, ist, dass es nicht möglich ist, das nicht zu sein, was er ist, und das nicht zu tun, was er tut, denn es ist der Wille Gottes.

Trotz der Tatsache, dass die traditionellen Heiligenbiografien die strenge Askese und die auf heldenhafte Weise verwirklichten moralischen Tugenden im Leben der Heiligen betonen, ist es wichtig, nicht aus dem Auge zu verlieren, dass die seelische Größe des Heiligen nicht von der gesellschaftlichen, ja nicht einmal von der kirchlichen Anerkennung abhängt. Er ist in einen weiteren Horizont hineingestellt, nämlich in den des Geheimnisses des göttlichen Seins, und dieses Geheimnis, das wie ein Feuer alles verzehrt, scheint in seinem Leben stets auf originelle und neue Weise auf.

Als Freund Gottes und Freund des Lebens bezeugt der Heilige, dass es möglich ist, in einem „innigen Verhältnis mit Gott“ zu leben und dabei in liebevoller Barmherzigkeit der Welt und der Menschheit zugewandt zu sein. Diejenigen, die

*Maria Clara Lucchetti Bingemer ist Professorin für Theologie an der Päpstlichen Katholischen Universität (PUC) von Rio de Janeiro. Sie ist verheiratet, hat drei erwachsene Söhne und zwei Enkelinnen.*

*Veröffentlichungen u.a.: *Mística e filosofia* (2010); *Jesus Cristo: Servo de Deus e Messias glorioso* (2009); *Simone Weil e o encontro entre as culturas* (2009). Für *CONCILIUM* schrieb sie zuletzt: „Das Konzil: Die Laien treten aus dem Schatten heraus“ in Heft 3/2012. Anschrift: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Depto. de Teologia (TEO), Rua Marquês de São Vicente 225, Edifício Cardeal Leme 11 andar, Caixa Postal 38097, 22453-900 Rio de Janeiro/RJ, Brasilien. E-Mail: [agape@puc-rio.br](mailto:agape@puc-rio.br).*

die Erfahrung machen, von Gott gefunden worden und „belehrt“ zu sein, gelangen auf eine andere Ebene der Erkenntnis, die sie zu einem anderen Leben führt, welches im Einklang mit den Bedürfnissen der jeweiligen Zeit und des jeweiligen Ortes verwandelt ist.<sup>11</sup>

## Mystik und Heiligkeit: austauschbare Begriffe?

Alle Mystiker können unabhängig von ihrer jeweiligen Eigenart, ihrer Zeit und Region als Menschen mit einer besonderen Leidenschaft für Gott definiert werden. Das Göttliche trat mit der Kraft und Gewalt einer erschütternden Leidenschaft in ihr Leben, erfasste sie von innen und unterwarf sie dem Gebot seiner Liebe. In ihrer Beziehung zu Gott erfuhren sie Freude und Schmerz, Abwesenheit und Gegenwart – ein jeder von ihnen gemäß seinem eigenen Stil und seiner jeweiligen Originalität. Doch alle ohne Ausnahme hatten die Gewissheit, dass sie es mit dem tiefsten und heiligsten Geheimnis zu tun hatten, mit dem, den die Religionen zu benennen suchten, doch der sich jedem menschlichen Versuch, ihn zu umschreiben und zu erfassen, entzieht.

Die mystische Erfahrung ist bereits ihrer Definition nach und der Etymologie des Wortes folgend, das sich von „Mysterium“ herleitet, ohne Zweifel eine Erfahrung Gottes. An der Quelle der Erfahrungsberichte der Mystiker aller Zeiten und Orte kann die Theologie trinken, um den Gott ihres Glaubens besser kennenzulernen. Obwohl also diese „Gottesliebhaber“<sup>12</sup> keine akademischen Theologen sind oder zu sein vorgeben, enthalten ihre Schriften unbezweifelbar eine Menge Theologisches im engsten und vollsten Sinne dieses Wortes.

Dies sagte Karl Rahner in Bezug auf den heiligen Ignatius und seine *Geistlichen Übungen*.<sup>13</sup> Das sagen auch wir hinsichtlich dessen, was Teresa von Ávila und Johannes vom Kreuz zur Christologie und was die Kirchenväter – von denen viele, wenn nicht gar alle, Mystiker waren – ausgehend von ihrer Erfahrung zur Lehre von der Dreieinigkeit beigetragen haben.<sup>14</sup> Und so viele andere.

Wir können hingegen den Mystiker nicht ohne Weiteres mit dem Heiligen gleichsetzen. Allein aufgrund der Tatsache, dass jemand glühende spirituelle Erfahrungen macht, ist er nicht unbedingt ein Heiliger. Es gibt eine unauflösliche Verbindung zwischen der Mystik und der Ethik, die sich in der Praxis der Nächstenliebe äußert. Diese ist unabdingbar dafür, dass sich in der menschlichen Geschichte Heiligkeit ereignet.

Der Theologe Johann Baptist Metz, ein herausragender Rahner-Schüler und Begründer der „neuen Politischen Theologie“ auf katholischer Seite, benutzt den Ausdruck der „Mystik mit offenen Augen“, um die Einheit der von der Bibel inspirierten Gotteserfahrung und der intensiven Wahrnehmung fremden Leids zum Ausdruck zu bringen.<sup>15</sup> Ihm zufolge ist die biblisch inspirierte Gotteserfahrung „keine Mystik der geschlossenen Augen, sondern eine Mystik der offenen Augen, sie ist keine rein selbstbezügliche Wahrnehmung, sondern gesteigerte Wahrnehmung fremden Leids“<sup>16</sup>. Das scheint uns ein geeigneter Weg zu sein, um den Punkt aufzuspüren, an dem Mystik und Heiligkeit sich begegnen.

Metz bezieht sich hier gewiss auf die Etymologie des Worts „Mystik“, das vom griechischen *mýein* kommt und *schließen, schweigen, den Mund oder die Augen schließen* bedeutet. Er geht weiter und stellt die These auf, dass die Mystik innerhalb der jüdisch-christlichen Tradition eine Mystik der offenen Augen ist. Die mystische Erfahrung besteht auf diese Weise nicht so sehr in außergewöhnlichen Visionen, als vielmehr darin, eine *neue Sichtweise der Wirklichkeit insgesamt* zu gewinnen, indem man Gott als deren letzte Wahrheit, als ihr lebendiges, wirkmächtiges und stets neues Fundament entdeckt.

Die *Mystik der offenen Augen* geht in außergewöhnlicher Tiefe und Bewusstheit den nie endenden Weg der Begegnung mit Gott, den ein jeder mit dem ersten Tag seines Lebens beginnt. Aus seinen Händen hervorzugehen und in Raum und Zeit des Lebens der Welt einzutreten war kein Abschied zwischen Schöpfer und Geschöpf, sondern im Gegenteil der Beginn einer Begegnung, die keine Grenzen kennt. Man schließt die Augen im Gebet, um die Innerlichkeit zu erleben, die vom unerschöpflichen Mysterium eines uns zugewandten Gottes durchwirkt ist, welcher die tiefste Sehnsucht des menschlichen Herzens ausmacht. Diese Mystik wurde sehr gründlich reflektiert und in all ihren Stufen von großen Meistern des spirituellen Lebens wie Teresa von Ávila und Johannes vom Kreuz entfaltet.

Auf der anderen Seite richtet die *Mystik der offenen Augen* ihren Blick auf die gesamte Realität, um sie wahrzunehmen, denn sie weiß, dass die letzte Dimension alles Wirklichen von ihm, von Gott, durchdrungen ist. Sie setzt sich mit der Welt ins Verhältnis und wird sich der Zeichen Gottes bewusst, die die gesamte Schöpfung in seinem unaufhörlichen Wirken und seiner faszinierenden, nie endenden schöpferischen Kraft durchwirken. Die Leidenschaft ihres Lebens ist es, kontemplativ zu sehen, und der Mystiker wird nicht müde, das Leben zu betrachten, denn in ihm sucht er das Angesicht Gottes. Er taucht ein in die menschlichen Situationen, seien sie nun von Zerrissenheit oder Glück gekennzeichnet, und sucht dabei jene Gegenwart Gottes, die wirkmächtig Freiheit und Leben verleiht. Bereits die Scholastik und die klassische Theologie behaupten, die Mystik sei *fides occulata*, das heißt ein mit Augen ausgestatteter Glaube, ein Glaube, der erleuchtet ist, weil er die Wirklichkeit im Licht Gottes sehen kann.<sup>17</sup>

Die beiden Arten von Mystik, die der offenen und die der geschlossenen Augen, treffen im Lauf der Kirchengeschichte aufeinander: Für beide gibt es zahlreiche Beispiele in der Bibel und in der Tradition. In beiden Fällen jedoch führt die mit geschlossenen Augen erfahrene Liebe notwendig dazu, die Augen zu öffnen. Und wessen der Mystiker bei diesem Öffnen der Augen gewahr wird, ist die Intensität des Menschlichen und des Geschaffenen als Ort der Offenbarung des unsichtbaren Gottes. Wenn die christliche Mystik also Gott betrachtet, dann kann sie das nur auf dem Weg der Andersheit des Anderen. Das Antlitz des Anderen, des Nächsten, ist der einzige Weg, der bewirkt, dass der in der Betrachtung anwesende Gott keine trügerische Projektion, kein entfremdendes Fantasiegebilde ist, das einen von der Wirklichkeit, die nach Gerechtigkeit schreit, entfernt.

Der Gott der Bibel offenbart sich so von den Anfängen des Volkes Israel an als der

goel, der Verteidiger, der Fürsprecher der Waisen, der Witwe, des Fremden, des Armen, letztlich all derer, die niemanden haben, der für sie die Stimme erhebt. Mystik, Ethik und Praxis sind seither für immer im biblischen Glauben vereint. Und es gibt keine Möglichkeit, das eine ohne das andere zu leben.<sup>18</sup>

Im Neuen Testament sollte Jesus von Nazaret, den die Urgemeinde als den Christus Gottes bekannte, diese Regel des Anderen auf die letzte Konsequenz hin zuspitzen. In seiner Beziehung zum Vater verankert, die von Liebe und kindlichem Vertrauen geprägt ist, öffnet Jesus die Augen und sieht sich umgeben von Ausgegrenzten, Armen, Sündern und Kranken. Das heißt, die Letzten aller Kategorien entgehen seinem mitleidsvollen Blick nicht, der auf eine neue Weise zu sehen und zu empfinden versteht. Er schafft das Sehen neu und schafft damit zugleich das Leben der Menschen neu, auf die er seinen Blick richtet, und diese wiederum entdecken sich, da sie sich im lebendigen Spiegel dieser Augen sehen, in neuer Würde als Kinder, Geschwister und Menschen. Der wahre Blick auf die Wirklichkeit muss also imstande sein, Maß zu nehmen an den Opfern des Bösen, der Ungerechtigkeit und der Gewalt in dieser Welt: am Armen, am Kranken, am Unglücklichen, am Ausgegrenzten. Hier haben wir den Prüfstein der Umkehr, der Liebe zu Gott und der Achtung vor dem Anderen, der Sehnsucht, beiden zu dienen: Dies ist das innerste Wesen der wahren Mystik.<sup>19</sup> Und hierin besteht ebenso der Prüfstein für das, was man innerhalb des Christentums unter „Heiligkeit“ versteht.

Das Matthäusevangelium sagt im 25. Kapitel, dass der Maßstab für den Wert des Lebens eines Menschen nicht die Begegnung mit den Ersten, den Reichsten, den Berühmtesten ist, wie man üblicherweise annimmt. Den Maßstab bilden vielmehr die Wertschätzung und Aufmerksamkeit, die man den Letzten, den Geringsten zuteil werden lässt. Hieran schärft sich der mystische Blick, der schon jetzt das Geheimnis wahrnimmt, das er beim Endgericht in absoluter Deutlichkeit erkennen wird: „Wann haben wir dich gesehen, Herr?“ „In den Geringsten meiner Geschwister war ich zugegen, mir habt ihr dies alles getan.“<sup>20</sup>

Die Mystik ist also alles andere als eine Entfremdung von der Wirklichkeit und ein Rückzug aus dem Zusammenleben und der gesellschaftlichen Verantwortung. Sie ist vielmehr eine aufmerksame, wache Haltung der offenen Augen, um die Wirklichkeit zu sehen, zu deuten, zu verstehen und sie dem Geist Gottes entsprechend umzugestalten. Es handelt sich um eine konkrete, vom Geist motivierte Weise, das Evangelium zu leben. Es ist eine Weise, *vor dem Herrn* in Solidarität mit allen Menschen, vor allem mit den ärmsten und am meisten unterdrückten, zu leben.<sup>21</sup>

Solcherart war der Blick der Propheten und Jesu von Nazaret. Solcherart scheint uns der Blick der Mystiker und Heiligen zu sein, die heute, inmitten einer säkularisierten Welt, die Spuren Gottes in den Kellergeschossen der Geschichte suchen. Sie nähern sich dem Geheimnis einer Begegnung mit Gott, wo sie von ihren Unreinheiten und Unzulänglichkeiten befreit und mehr und mehr in die unendlich innige Beziehung der liebenden Vereinigung eingeführt werden. Das, was sie mit geschlossenen Augen und im Gebet in ihr Inneres versenkt betrach-

ten, lässt sie die Wirklichkeit mit einem verwandelten, von Vorurteilen und Diskriminierungen gereinigten Blick sehen.<sup>22</sup>

Während das Böse sich mit der Brutalität der Gewalt, des Verrats und des Blutvergießens durchsetzt und für Schlagzeilen in den Zeitungen, in den Fernsehsendern und im Internet sorgt, ist das Wirken Gottes in der Welt demütig und unaufdringlich. Es kann nur mit den geöffneten, aufmerksamen und gereinigten Sinnen derer wahrgenommen werden, die Schönheit dort erkennen, wo das nackte Auge nur Zerstörung und Bosheit sieht, und die in der Gestalt ihres Gegenteils erscheinenden Zeichen des Geheimnisses der Liebe zu deuten wissen, das sich von seiner Rückseite zu erkennen gibt.<sup>23</sup>

Für den betrachtenden Blick des Mystikers ist keine Wirklichkeit profan, denn Gott ist in jeglicher Wirklichkeit anwesend, indem er sie liebt und sie von ihrem eigenen inneren Wesen her in unendlicher Diskretion befreit. Der Mystiker, der diese Gegenwart wahrnimmt, sich ihrer bewusst wird und sie als Liebe erfährt, gibt sie anderen zu erkennen und schließt sich ihrem befreienden Handeln an.<sup>24</sup>

Der Mystiker der offenen Augen hat deshalb ein klares Urteil hinsichtlich der Wirklichkeit. Er respektiert sie, wie sie ist, in ihrer Zärtlichkeit oder in ihrer schmerzlichen Härte. Doch er weiß, dass sie von Gott geliebt ist, und deshalb setzt er sich zu jedem Raum, zu jeder Situation und zu jeder Person so ins Verhältnis, dass er darin die Transparenz und Diaphanie<sup>25</sup>, die Leuchtkraft sucht, von der er, ausgehend von seiner Erfahrung, meint, dass sie existieren. Er betrachtet die Welt mit den Augen der Liebe, denn nur die Liebe lässt einen das sehen, was nicht offen zutage liegt. So verhielt es sich mit dem Knecht JHWHs in den Gottesknechtliedern des Jesajabuches, der „nicht anmutig oder schön von Gestalt war, sodass er die Blicke auf sich gezogen hätte“; er war vielmehr der Ort des Schmerzes, an dem die Erlösung stattfand und sich in dem vollzog, der die Schmerzen und Krankheiten des Volkes auf sich genommen hatte.<sup>26</sup>

Angesichts des Schmerzes und der Härte der Wirklichkeit sieht der Mystiker der offenen Augen also das, was nicht offensichtlich ist, und setzt sich für diesen Samen des Lebens ein, der von Tod und Zerstörung erstickt zu sein scheint. Und dies erfüllt ihn mit einer Hoffnung, die in den Augen der Welt als unvernünftig und gefährlich erscheint. Denn ausgehend von der inneren Erleuchtung, die ihm geschenkt wurde, als er mit geschlossenen Augen in liebevollem Sehnen den Kontakt mit dem Geheimnis der Liebe seines Gottes in der Sammlung und im stillen Gebet suchte, sieht er nun, mit geöffneten Augen, alles auf andere Weise, in einer neuen Klarheit angesichts des diaphanen Charakters des Wirklichen, das schwanger ist von Leben und Hoffnung.

## Heiligkeit: Wunsch nach Gemeinschaft mit dem menschlichen Schmerz

Die Heiligen haben die Erfahrung gemeinsam, dass alle Gnaden und Erkenntnisse, die ihnen von Gott verliehen wurden, sie in Barmherzigkeit auf das menschl-

che Leid hin orientieren. Kein Heiliger will den Schmerzen und Leiden seiner Zeitgenossen fern stehen, er will sich auf sie vielmehr in tiefer Solidarität und Verbundenheit einlassen.<sup>27</sup> Alle mystischen Strömungen der Menschheitsgeschichte, alle Meditationsschulen und Wege der Kontemplation sind Orte, an denen das Sehen und Zuhören, ja mehr noch, das Schärfen des Blicks und des Gehörs eingeübt werden, um das Wirkliche in seiner ganzen Fülle und Tiefe erfassen zu können.

Dieses Hören und Sehen bezieht sich nicht nur auf die eigene Innerlichkeit, auf die eigenen Sehnsüchte und spirituellen Empfindungen, sondern auf die Schreie der Wirklichkeit, auf die Leiden des Nächsten, auf die schmerzzerfüllte Realität der Welt. Die mystische Erfahrung ist etwas, das keineswegs die Flucht vor dem Leid, vor dem Tod, den Problemen und Konflikten fördert, sondern im Gegenteil dazu führt, sich auf diese einzulassen und sie voller Mitgefühl in tiefem Wunsch nach Solidarität und Gemeinschaft zu umfassen.<sup>28</sup> Und hier trifft sich die Mystik mit der Praxis der Nächstenliebe und bringt als Frucht die Heiligkeit hervor.

Die mystische Revolution, die sich im Inneren, in der Intimität des menschlichen Herzens vollzieht, ist dem politischen Engagement, der konkreten Gestaltwerdung (Inkarnation) innerhalb der Geschichte, nicht abträglich, wie der Vorwurf vielfach lautet. Im Gegenteil: In vielen Teilen der Welt konnte man in den letzten Jahrzehnten feststellen, dass viele derjenigen, die sich in ein politisches Engagement gestürzt und dabei die Verbindung zu ihren motivierenden Wurzeln in Gebet und liturgischer Feier verloren hatten, schließlich auch ihr politisches Engagement aufgaben, da ihnen der Sinn ihres Handelns und Kämpfens abhanden gekommen war.<sup>29</sup>

Die Mystik hingegen führt den Menschen dazu, sich mit sich selbst und mit seiner erschreckenden Einsamkeit zu konfrontieren. Sie hilft ihm, der konsumistischen und sinnentleerten Gesellschaft zu widersprechen, die sich auf einen Lebensentwurf von Spektakel und Oberflächlichkeit beschränkt. Sie bewirkt, dass der Mensch ganz zu sich selbst findet, auch zu den dunkelsten Seiten seiner Persönlichkeit. Und sie macht ihm seine Fähigkeit als Mensch klar, sich diesen Seiten bewusst auszusetzen und sie zu integrieren.<sup>30</sup>

Die echte mystische Erfahrung ist in Wahrheit ein Bollwerk und eine Sicherheit gegen die anthropologischen Reduktionismen, die innerhalb einer konsumistischen *Light-Kultur* ins Kraut schießen. Sie stellt diese Reduktionismen in Frage und entlarvt sie, und sie übt eine effektive und in sich stimmige Kritik an der Gesellschaft, wie sie heute konzipiert wird und strukturiert ist. Es handelt sich in Wahrheit um eine gelebte Erfahrung gegen die herrschende Kultur. Das deutlichste Zeichen dafür ist die Tatsache, dass die zeitgenössischen Mystiker alles andere als entfremdete Menschen sind, die der Welt entfliehen und sich in eine Sphäre des Wohlgefühls und der Katharsis zurückziehen, sondern im Gegenteil stark in den Kämpfen und Problemen ihrer Zeit engagiert sind. Und sie spüren den Anspruch, so zu handeln, ausgehend von der Erfahrung Gottes, der ihre Empfindsamkeit weckt und sie für solches verwundbar macht.

Die mystische Erfahrung kann heute häufig mit den apophatischen Momenten

des Leidens und Kreuzes angesichts des Bösen, des Unrechts und Unschuldiger beginnen und sich dann zu jenem *Ja* hin entwickeln, welches - wie Karl Barth David Tracy zufolge auf dem Totenbett gesagt haben soll - das letzte Wort eines Christen gegen jedes große Nein ist.<sup>31</sup> Das *Ja*, das die zeitgenössischen Mystiker zu Gott sagen, der sie ruft, in ihnen seine Wohnstatt nimmt und sie so seine Liebe erfahren lässt, beginnt für viele Mystiker dort, wo die Theodizee immer wieder in der Ratlosigkeit mündet und wo große und brillante Männer wie Albert Camus keine Antwort gefunden haben, ja sich empörten und den Gottesglauben bekämpften: beim Leid des Anderen, beim Leid des Unschuldigen, beim ungerechten Leid, dem sie mit Leidenschaft und Mitleid begegnen wollten.

Dieser Wunsch ist alles andere als eine masochistische Schmerzensehsucht, er ist Kriterium für die Echtheit der zeitgenössischen Mystik und setzt vom Grund der Daseinsverfassung des Menschen (*conditio humana*) her ein lebendiges Erinnern (im Inneren Erwägen) frei, das sowohl in der subjektiven Innerlichkeit als auch in der intersubjektiven Geschichte die subversive *Memoria* allen Leids vieler Generationen wach hält und darüber hinaus die Spuren dieses Leids, dem man abhelfen und von dem man erlösen will, am eigenen Leib trägt.<sup>32</sup>

Und dieses Leid kann verschiedene Gestalt annehmen: Armut, Unglück, Verfolgung, Auslöschung, Trostlosigkeit, Krankheit, Freiheitsberaubung, Folter ... also jegliche düstere und schmerz erfüllte Situation des Menschen, die sich durch Negativität und Belastung auszeichnet und nach Erleichterung, Solidarität und Erlösung schreit. Der Wunsch nach Teilhabe, der in eine Praxis des Mitleidens und der Liebe mündet, ist ein innerweltliches Zeichen für die zunehmende Christusförmigkeit des Mystikers, der in dem Maß Christus - im Neuen Testament als der Heilige Gottes<sup>33</sup> bekannt und verkündet - gleichgestaltet wird, in dem er in seinem Inneren vom gleichen Geist durchwirkt wird, den der Vater dem Sohn verliehen hat. Im Wunsch, den Schmerz des Anderen zu teilen, ist es Gott selbst, der in der Person des Mystikers dem menschlichen Schmerz zu begegnen sucht. Auf diese Weise verlässt der Mystiker die Liebesinnigkeit des mystischen Brautgemachs und betritt den öffentlichen Platz, wo menschliche Schicksale auf dem Spiel stehen, wo gelitten wird und wo die Konflikte einer noch nicht versöhnten Menschheit ausgetragen werden.<sup>34</sup>

Diese Sprache, die vom Wunsch redet, den Schmerz des anderen anzunehmen und auf sich zu nehmen, und diese Praxis der Liebe, die sich dies effektiv zu tun anschiekt, sind und werden für die christliche Mystik immer vom Kreuz Jesu Christi durchdrungen sein. Indem Gott Mensch wird, erleidet er eine Passion, eine Kenose, eine Erniedrigung, die sich nicht nur auf den Moment der Menschwerdung selbst beschränkt, sondern auch immer dann stattfindet, wenn das Unaussprechliche schriftlich festgehalten, in einer besonderen Situation erstehen oder sich in Worten, Gesten, Haltungen und Entscheidungen ausdrücken muss, die ein Leben kennzeichnen und über eine Zukunft entscheiden. Das Unendliche wird so zur agierenden Kraft und wahrnehmbar in der zerbrechlichen und begrenzten Endlichkeit eines Menschen, der in seinem Leben und seiner ganzen Persönlichkeit die Züge Christi annimmt.

Wenn christliche Mystik darin besteht, christusförmig zu werden, wenn die Heiligkeit im christlichen Sinne nichts anderes als ein Prozess der Christ-Werdung ist, dann ist das Kriterium für die Echtheit der Vereinigung mit Gott das Maß der Fähigkeit, den Schmerz dieser Welt, den Schmerz derer zu integrieren und anzunehmen, die das Evangelium die Letzten, die Kleinen, die Verlorenen nennt und die in der Gerichtsrede (Mt 25) die Hungernden, Dürstenden, Nackten, Fremden und Gefangenen sind. Oder: Das Kriterium ist der Wunsch und die Fähigkeit, ein menschliches Leben, das diesen Namen verdient, für alle zu ermöglichen, die diese Erde bewohnen. Und Gott selbst ist es, der in der Intimität des Brautgemachs und in der Profanität des öffentlichen Platzes lehrt, dass die Sehnsucht nach Vereinigung mit Gott, der ihn liebt und den er liebt, nichts anderes wollen kann als in die Lage des Geliebten versetzt zu werden, die immer eine Situation äußerster Zerbrechlichkeit, absoluter Verwundbarkeit ist, in welcher Gott seine Macht von der Ohnmacht der Liebe her offenbart.<sup>35</sup>

Diejenigen, die diese Sehnsucht leben und in die Tat umsetzen, können heilig genannt werden, auch wenn sie nicht offiziell heiliggesprochen wurden. Es handelt sich um Menschen, deren Subjektivität gänzlich von der Heiligkeit Gottes ergriffen ist und die dies konkret, inmitten einer vom Bösen und von der Sünde geprägten Wirklichkeit überströmen lassen.

## Schlussfolgerung: Heiligkeit als radikale Gemeinschaft mit dem Schicksal der Menschen

Im Laufe einer zweitausendjährigen Geschichte musste sich das Christentum der Frage des Konflikts zwischen Charisma und Institution stellen. Fast alle Mystiker und Heiligen hatten Schwierigkeiten mit der Institution Kirche und überwandene diese auf unterschiedliche Weise.<sup>36</sup> Heute jedoch, mitten in der Postmoderne, da die Säkularisierung eine unumkehrbare Tatsache ist und die theozentrische Welt endgültig hinter sich gelassen hat, gibt es einen Prozess der Entfernung von der Institution Kirche, die alle Bereiche des christlichen Lebens betrifft. Die mystische Erfahrung entkommt diesem Prozess nicht.

Wir haben es also mit einem Prozess der Entinstitutionalisierung der geschichtlich gewordenen Religionen und mit einer Enttraditionalisierung der Religiosität zu tun, der von der Betonung der Gegenwart, der Unterschiede, des Experiments, des Individuums und des Bruchs mit dem Begriff der Repräsentation herrührt. Diese Enttraditionalisierung wird tendenziell mit einem Postchristentum, vor allem mit einem Postkatholizismus, in Verbindung gebracht. Die Bewegung der religiösen Entinstitutionalisierung samt der Aufhebung der offiziellen Grenzen und des Bruchs des Monopols bzw. der Hegemonie des Katholizismus geht mit einem immer stärkeren Prozess der Herausbildung eines religiösen Pluralismus einher.

Dieser Stand der Dinge findet seinen Widerhall auch in der Mystik. Eines der Merkmale der zeitgenössischen Mystik weist diese Tendenz zur Entinstitutionali-

sierung oder Autonomie im Hinblick auf die Institution und Autorität der Kirche auf. Der Prozess der Säkularisierung, der sich im Westen entfaltet, mitsamt der Krise der aufklärerischen Vernunft und des Entstehens der Ära der Leere und des Fragments, die von vielen Postmoderne, Spätmoderne oder Hypermoderne genannt wird, macht sich in seinen Konsequenzen in Gestalt und Ausdruck der spirituellen Erfahrung bemerkbar. Letztere zeigt sich auf neue Weise: freier, stärker von der Institution losgelöst, offener für die Pluralität und im Dialog nicht nur mit dem Atheismus oder Agnostizismus als den Früchten der Säkularisierung<sup>37</sup>, sondern auch mit anderen religiösen Traditionen.<sup>38</sup>

Andererseits findet man die Mystiker oder die Männer und Frauen, die eine tiefe und zuinnerst verankerte Gotteserfahrung leben, nicht mehr außerhalb der Welt oder in der Stille einer Klausur. Im Gegenteil: Man kann sie auf den Straßen, „mitten unter der Menschenmenge“ sehen, sie sind aktiv und stellen sich den großen Herausforderungen unserer Zeit, sie sind mit sehr *weltlichen* Fragen beschäftigt und dabei von ihrer spirituellen Erfahrung inspiriert.<sup>39</sup> Viele, wenn nicht fast alle dieser Mystiker standen der Institution Kirche reichlich kritisch gegenüber, obwohl sie am christlichen Grundmuster ihrer eigenen Erfahrung keinen Zweifel hegten. Fast alle hatten auch echte Schwierigkeiten mit der eigenen Institution und gingen ihren Weg sozusagen am Rande dieser Institution oder abseits von ihr.<sup>40</sup>

Man muss den überaus begrüßenswerten Aspekt, der darin enthalten ist, anerkennen: die Bekräftigung der Freiheit Gottes, der sich von keiner Institution, von keinem Kodex und von keinem System einsperren lässt, und seien sie noch so religiös. Die Spiritualität unserer Zeit wartete nicht auf die Reform der Kirchen oder religiösen Institutionen, um sich auf ihre eigene Suche zu begeben. Weniger noch wartete sie auf den Segen der akademischen Welt. Unsere Zeitgenossen vermischen Worte, Begriffe und Symbole jedweder Herkunft miteinander, ohne die Vertreter von Wissenschaft und Kirche dabei um Erlaubnis zu fragen.<sup>41</sup> Doch das bedeutet nicht das Ende des Christentums. Im Gegenteil: Die zeitgenössische Mystik mit ihrem mehr oder weniger starken Grad an Entinstitutionalisierung kann ein machtvoller Faktor der Bekehrung für das Christentum selbst sein.

Die Heiligen sind wie Spiegel der göttlichen Gnade in der Welt. Indem die Kirche Menschen heiligspricht, will sie vor der Welt Zeugnis davon geben, dass diese ihre heiliggesprochenen Kinder das Ethos der Liebe und der innigen Beziehung zu Gott sowie des Dienstes am anderen in vollem Sinne lebten. Viele andere, „Christen ohne Kirche“, können in gleicher Weise Beispiele in einer Kultur sein, die von Ungewissheit und Unsicherheit gekennzeichnet ist. Ihre Leidenschaft für Gott und für die Welt kann hier ein wirkungsvolleres Zeugnis vom Mysterium der Liebe geben, das die christliche Tradition verkünden will.

<sup>1</sup> Von den Heiligen der Vergangenheit erwähnen wir hier Teresa von Ávila und Franz von Assisi, von denen der jüngeren Zeit und Gegenwart Simone Weil, Etty Hillesum, Dorothy Day und Thomas Merton.

<sup>2</sup> Vgl. den Artikel *Sainteté* in André Bareaux - Yves Congar - Louis Gardet - Françoise

Mallison, *Encyclopaedia Universalis, version numérique*; vgl. auch André-Jean Festugière, *La sainteté. Mythes et religions*, Paris 1949.

<sup>3</sup> Das *Dicionário Houaiss* (ein Standardwörterbuch der portugiesischen Sprache; Anm. d. Übers.) führt für „sanção“ („Heiligung“) folgende Etymologie an: lat.: *sancio -onis; sanctum*, abgeleitet von *sancio, -is, sanxi oder sancivi, sanctum*, oder *sancitum, sancire*: sakral oder unverletzlich machen; feierlich durch ein Gesetz festlegen; ratifizieren. Und „santo“ („heilig“) kommt vom Lateinischen *sanctus, -a, -um*, etwas oder jemand, dem sakraler, erhabener Charakter zukommt, der oder das zu verehren, unverletzlich, respektabel ist; im Kirchenlatein „selig-gepriesen“; Partizip von *sancio, -is, -xi, -ctum, -cire*: geben, setzen, festlegen ernennen, schaffen, anordnen, vorschreiben, befehlen, ernennen, weihen, widmen, bewahren, reinigen ...

<sup>4</sup> Vgl. die klassische Reflexion Rudolf Ottos über das Numinose als „tremendum et fascinans“, in: Rudolf Otto, *Das Heilige*, München 2013.

<sup>5</sup> Vgl. das Stichwort *Sainteté* in der *Encyclopaedia Universalis* (Anm. 2). Der hebräischen Bibel zufolge ist nur Gott allein heilig, und ihn kann man nicht sehen, ohne zu sterben. Im Neuen Testament wird Jesus Christus als der Heilige Gottes verkündet bzw. als der, auf dem die göttliche Heiligkeit ruht. Mit seinem Tod und seiner Auferstehung wird der Heilige Geist auf seine Jünger ausgegossen, und die Heiligkeit ist nun allen zugänglich, die wie Jesus leben.

<sup>6</sup> Wir möchten hier sagen, dass jemand ein Leben führen und sich eine Praxis aneignen kann, die man aufgrund seiner Optionen, die er in seinem sozialen Umfeld getroffen hat, und aufgrund seiner täglichen gesellschaftlichen und politischen Entscheidungen als heilig bezeichnen kann.

<sup>7</sup> Die Psychologie hat nicht damit gespart, im Leben und Verhalten vieler Heiliger und Mystiker krankhafte Züge aufzuzeigen. Vgl. z.B. Catherine Clément - Sudhis Kakar, *A louca e o santo*, Rio de Janeiro 1997; Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, Berkeley 1987, Denis Vasse, *L'autre du désir et le Dieu de la foi*, Paris 2010.

<sup>8</sup> Wir könnten hier auf Charles de Foucauld verweisen, einen adeligen Angehörigen des Militärs, der sein Leben als Eremit in der afrikanischen Wüste beendete. Oder auch Benoît Labre, der sich dazu entschloss, das Leben eines Bettlers zu führen, um Zeugnis von Jesus zu geben und das Evangelium zu verkünden. Die Genannten stehen hier stellvertretend für zahlreiche andere.

<sup>9</sup> Vgl. zum Beispiel einige der Personen bei Dostojewski, wie etwa der Fürst Myschkin aus *Der Idiot* oder auch die Worte des hl. Paulus über die Torheit des Kreuzes (1 Kor 1,18 ff).

<sup>10</sup> Vgl. dazu G. Manthon, *Sainteté*, in: *Catholicisme*, hier, aujourd'hui et demain 61 (1992), 704. Vgl. ebenso Festugière, *La sainteté*.

<sup>11</sup> Wir zitieren hier Simone Weil, *Attente de Dieu*, Saguenay 2007, 62: „Heute hat es noch nichts zu bedeuten, ein Heiliger zu sein; not tut die Heiligkeit, welche der gegenwärtige Augenblick erfordert, eine neue Heiligkeit, die ebenfalls ohne vergangenes Vorbild ist.“

<sup>12</sup> Vgl. Ch. Meroz, *La vie des amants de Dieu - Une voix du désert et un témoin de notre temps*, in: *Vie Consacrée* 54 (1982/1), 27-49.

<sup>13</sup> Vgl. Karl Rahner, *Das Dynamische in der Kirche* (Quaestiones Disputatae 5), Freiburg i. Br. 1958; vgl. auch, was Karl Rahner selbst über den Einfluss von Ignatius' *Geistlichen Übungen* auf seine Theologie sagt: Karl Rahner, *Remember - An Autobiographical Interview*, New York 1985. (Eine deutsche Fassung dieses Interviews konnte nicht eindeutig identifiziert werden. Auf Deutsch ist zu dieser Frage am besten einzusehen: Arno Zahlauer, *Die Erfahrung denken: Ignatius von Loyola als produktives Vorbild der Theologie Karl Rahners*, in: Roman Siebenrock [Hg.], *Karl Rahner in der Diskussion*, Innsbruck 2001 [Anm. d. Übers.]).

<sup>14</sup> Vgl. die Theologie des Heiligen Geistes, die ihren Ursprung in der Theologie der kappadokischen Kirchenväter, des Basilius von Caesarea, des Gregor von Nazianz und des Gregor von Nyssa, hat. Sie waren Mönche, die ausgehend von ihrer Erfahrung dazu beitrugen, dass das Konzil von Konstantinopel die Aussagen zur dritten Person der Trinität formulierte.

<sup>15</sup> Johann Baptist Metz, *Theodizee-empfindliche Gottesrede*, in: ders. (Hg.), „Landschaft aus Schreien“. Zur Dramatik der Theodizeefrage, Mainz 1995, 81–102, hier 100f.

<sup>16</sup> Ebd.

<sup>17</sup> Vgl. Raimon Panikkar, *De la mística - Experiencia plena de la vida*, Barcelona 2005, 53.

<sup>18</sup> Vgl. Jes 1,11–13; Am 6,4; Jer 6,20 7,21; Hos 8,13 und andere.

<sup>19</sup> Vgl. François Marty, *Sentir et goûter*, in: Les sens dans les Exercices Spirituelles de Saint Ignace, Paris 2005, 294.

<sup>20</sup> Vgl. B. Gonzalez Buelta, *Ver ou percer*, Santander 2002.

<sup>21</sup> Vgl. Gustavo Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, Mainz <sup>10</sup>1992, 262–263.

<sup>22</sup> Vgl. Gonzalez Buelta, *Ver ou percer*.

<sup>23</sup> Ebd.

<sup>24</sup> Ebd.

<sup>25</sup> Der Ausdruck „Diaphanie“ stammt von Pierre Teilhard de Chardin und meint dort das „Durchscheinen des Göttlichen“ im Universum. Leonardo Boff hat das aufgegriffen und in diesem Sinne neben „Immanenz“ und „Transzendenz“ die Kategorie der „Transparenz“ eingeführt. Vgl. Pierre Teilhard de Chardin, *Der göttliche Bereich. Ein Entwurf inneren Lebens*, Düsseldorf 1962, 155–156; Leonardo Boff, *Die Transparenz aller Dinge. Gott erfahren*, Kevelaer 2010 (Anm. d. Übers.).

<sup>26</sup> Vgl. Jes 52–53.

<sup>27</sup> Vgl. Simone Weil, *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Paris 1962, 120: „Der Heilige unterscheidet sich von anderen aufgrund der Tatsache, dass er von den Schmerzen und den Leiden seiner Zeitgenossen nicht getrennt sein will, sondern sie in vollem Sinn auf sich nehmen möchte.“ Vgl. den Kommentar dazu von Emmanuel Gabellieri, *Etre et don. Simone Weil et la philosophie*, Louvain 2003, besonders Kapitel VIII: *Décréation et donation*.

<sup>28</sup> Vgl. dazu José M. Mardones, *La transformación de la religión*, Madrid 2005, 210.

<sup>29</sup> Vgl. Paulo Fernando Carneiro de Andrade, *Encantos e desencantos: a militância do cristão em tempos de crise*, Rio de Janeiro 2001; ders., *A crise da modernidade e as possibilidades de uma nova militância cristã*, Rio de Janeiro 2001, unter: [www.iserassessoria.org.br/novo/proditos/individuais.php](http://www.iserassessoria.org.br/novo/proditos/individuais.php) (aufgerufen am 2. März 2011).

<sup>30</sup> Mardones, *La transformación*, 211.

<sup>31</sup> Vgl. David Tracy, *Afterword*, in: Michael Kessler – Christian Sheppard (Hg.), *Mystics - Presence and aporia*, Chicago 2003, 243. Der Autor behauptet hier, dass das menschliche Leid oftmals der Ausgangspunkt für das mystische Bewusstsein der Gegenwart Gottes und der Einheit mit ihm ist.

<sup>32</sup> Vgl. dazu die Werke von Johann Baptist Metz. Neben dem bereits zitierten vor allem: *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg i. Br. 2006; *Mystik der offenen Augen. Wenn Spiritualität aufbricht*, Freiburg i. Br. 2011; *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1977. Wir zitieren noch einmal Simone Weil, denn es scheint uns, dass sie das oben Behauptete am besten zum Ausdruck gebracht hat: „Der Heilige strebt nach Vollkommenheit nicht so sehr, weil er die Ganzheit sucht, sondern aus Liebe zu Gott (zum Göttlichen) in der Glut eines Glaubens, der zur völligen Hingabe und zur Selbstvergessenheit führt.“ (Weil, *La connaissance surnaturelle*, Paris 1950, 325).

<sup>33</sup> Joh 6,67; Mk 1,23.

<sup>34</sup> Vgl. Weil, *Attente de Dieu*, 46: „Wenn wahre Freunde Gottes [...] die Worte wiederholen, die sie im Geheimen, in der Stille, während der Vereinigung der Liebe gehört haben und wenn diese

mit der Lehre der Kirche nicht übereinstimmen, dann ganz einfach deshalb, weil die Sprache des öffentlichen Platzes nicht die des Brautgemachs ist.“

<sup>35</sup> Wiederum ist es Simone Weil, die die treffenden Worte findet, um diese so tiefe Erfahrung zum Ausdruck zu bringen: „Wenn eine Mutter, Ehefrau oder Braut weiß, dass der, den sie liebt, voller Angst ist und ihm nicht helfen oder sich mit ihm vereinen kann, dann freut sie sich darüber, wenigstens vergleichbare Leiden zu ertragen, um weniger von ihm getrennt zu sein, um die so schwere Last des ohnmächtigen Mitleids zu erleichtern. Wer Christus liebt und ihn sich am Kreuz vorstellt, muss eine ähnliche Erleichterung verspüren, wenn er vom Unglück heimgesucht wird.“ (*Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, 101).

<sup>36</sup> Vgl. das Beispiel des Ignatius von Loyola, der viermal in die Fänge der Inquisition geriet; der Teresa von Ávila, die unter strenger Aufsicht von Theologen und Geistlichen ihrer Zeit stand; des Johannes vom Kreuz, der von den eigenen Mitbrüdern in den Kerker geworfen wurde, usw.

<sup>37</sup> Vgl. zum Beispiel das schöne Buch von André Comte-Sponville, *L'esprit de l'athéisme*, Paris 2006 (dt.: *Woran glaubt ein Atheist? Spiritualität ohne Gott*, Zürich 2009).

<sup>38</sup> Vgl. zum Beispiel das gesamte Werk von Louis Massignon, ganz besonders *Parole donnée*, Paris 1962; vgl. auch Henri Le Saux, *La montée au fond du coeur*, Paris 1986.

<sup>39</sup> Zum Beispiel Raissa Maritain, eine Philosophin, die zusammen mit ihrem Mann und ihrer Schwester in ihrem Haus eine Gebetsgemeinschaft gegründet hat, wo die gesamte französische Intelligenz der Dreißigerjahre zusammenkam; vgl. hierzu Jacques Maritain, *Oeuvres complètes*, Paris 1995. Madleine Delbrêl gab ihre Erfahrung als Arbeiterin auf, um sich um die Leute auf der Straße zu kümmern; vgl. Madleine Delbrêl, *Oeuvres complètes*, Paris 2007. Dorothy Day war eine Mystikerin, die sich auf den Straßen New Yorks engagierte; vgl. Dorothy Day, *The Long Loneliness*, Chicago 1993. Etty Hillesum war eine junge Anwältin, deren mystische Erfahrung sie ins Konzentrationslager Westerbork führte, um „Gott zu helfen, mein Volk zu retten und Balsam für alle Wunden zu sein“; vgl. *Etty Hillesum: une vie bouleversée*, Paris 2008 (dt. unter dem Titel *Das denkende Herz der Baracke*, Freiburg/Heidelberg 1983). Selbst der Trappistenmönch Thomas Merton, die Ausnahme, die die Regel bestätigt, war eine originelle und verblüffende Art von Mönch, der sich in seinen regelmäßigen Artikeln für die große Presse mit sehr aktuellen Fragen seines Landes, der USA, befasste, und der ein Pionier im Dialog mit dem buddhistischen Mönchtum war; vgl. Thomas Merton, *Der Berg der sieben Stufen. Die Autobiographie eines engagierten Christen*, Zürich 1950; vgl. auch: Getúlio Antônio Bertelli, *Mística e compaixão. A teologia do seguimento de Jesus em Thomas Merton*, São Paulo 2008.

<sup>40</sup> Vgl. zum Beispiel den Italiener Ignazio Silone (s. Attilio Danese – Giulia Paula di Nicola, *Ignazio Silone: Percorsi di una coscienza inquieta*, Turin 2007) oder Emmanuel Mounier, *Le personalisme*, Paris 1961; ders., *L'engagement de la foi*, Paris 1968.

<sup>41</sup> Vgl. Mardones, *La transformación*, 201–202.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Dr. Bruno Kern